

NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

Maximus Tyrius, *Dissertationes*, edidit Michael B. Trapp, Stuttgartiae et Lipsiae 1994 ('Bibl. scriptorum Rom. et Graec. Teubneriana').

Maximus Tyrius, *Philosophumena* - Διαλέξεις, edited by George Leonidas Koniaris, Berlin-New York, W. de Gruyter 1995 ('Texte u. Komm.' 17).

Scrivendo nel 1963 su "Rheinisches Museum" (304-305: vd. ora *Kl. Schriften*, 358) Rudolf Kassel indicava il testo di Massimo di Tiro, edito nel 1908 da R. Hobein, come bisognoso di una radicale ἐκκόπρωσις dopo la dimostrazione, operata da H. Mutschmann (1913) e F. Schulte (1915), della dipendenza di tutta la tradizione manoscritta superstite dal Paris. gr. 1962. A ripulire le stalle di Augia si sono posti autonomamente l'uno dall'altro G. L. Koniaris e M. B. Trapp (d'ora in avanti K. e T.), che dopo vari contributi preliminari hanno concluso le loro fatiche quasi contemporaneamente. Si tratta di lavori entrambi meritori, condotti con scrupolo e perizia, che approdano alla costituzione di un testo fondato su un'analoga 'recensio' ma distinto da una diversa valutazione di corrottele e congetture e costruito su apparati critici dalle caratteristiche molto diverse. L'esame in parallelo delle due edizioni permetterà di evidenziarne le qualità e i diversi contributi.

Entrambi gli editori non si sono limitati ad uno studio del capostipite della tradizione manoscritta, il citato Paris. gr. 1962 (R), ma ne hanno esaminato ed utilizzato i discendenti; in questo ambito il lavoro del T. si segnala per una meritoria attenzione storica ai manoscritti e ai loro copisti (mentre il K. trascura del tutto questo ambito considerando i codici un puro supporto del testo) e per l'attenta indagine della fortuna dell'opera in età rinascimentale, grazie a cui giunge a questi nuovi importanti risultati:

1) accerta la presenza di R a Firenze già negli anni 1480-1481 e individua in molte note marginali, che riporta nell'appendice II, pp. 347-354, la mano del Poliziano, che scrisse e utilizzò molti passi del codice per i suoi corsi universitari. Oltre ai testi ovidiani ricordati da T., vanno tenuti presente anche il corso sulle *Selve* di Stazio, ed. L. Cesarini Martinelli, Firenze 1978, con citazione di *diss.* 8, 1b-2b (p. 261, 18) e quello sui *Fasti* di Ovidio, ed. F. Lo Monaco, Firenze 1991, con riferimenti a *diss.* 2, 1f (p. 261, 14), 2, 4b (p. 270, 6) e 41, 1d (p. 112, 57); è interessante anche ricordare che nella poesia dei *Nutricia* Poliziano rifonde alcune citazioni dal Tirio: vd. A. *Poliziano. Silvae*, a cura di F. Bausi, Firenze 1996, XVII, 228 e 234;

2) identifica gli interventi marginali e interlineari nel codice I (Laur. C. S. 4) come congetture, talora acutissime, di Zanobi Acciaiuoli, un discepolo di Ficino Pico e Poliziano sul quale la scoperta di T. viene a gettare nuova luce e a confermare il giudizio di contemporanei, come Callimaco Esperiente, che in una lettera al Ficino lo definiva "delitias Musarum", o come Leandro Alberti, da cui nel 1517 era ricordato come "ab omnibus literatis semper maximo in pretio habitus...", tum ab Angelo Politiano tum a Marsilio Ficino tum etiam ab his qui nunc in humanis agunt", o come la *Vita* cinquecentesca del Savonarola detta di fra Pacifico Burlamacchi, che lo dichiarava "in latino et greco excellentissimo" (vd. C. Nardi, *Una pagina 'umanistica' di Teodoreto di Ciro e un'interpretazione di Z. A.*,

"Atti e Mem. dell'Accad. 'La Colombaria'" 56, 1991, 11-63, spec. 31 e 45-46);

3) dimostra che la versione latina di Cosimo de' Pazzi (Paccius) edita a Roma nel 1517 dipende non da un manoscritto perduto di Giano Lascaris (come ancora ritiene il K.), ma dal codice I, già arricchito degli interventi dell'Acciaiuoli, nonché, probabilmente, da R;

4) prova che il codice di Arnolfo Arlenio servito di base all'editio princeps di H. Stephanus era una copia di I, grazie alla quale varie congetture dell'Acciaiuoli divennero parte del testo vulgato;

5) individua nel cod. Harleianus 5760 (H), scritto da Pietro Hypselas, correzioni di mano di Giano Lascaris. Per la storia del codice vorrei segnalare che prima dell'acquisto da parte di Conyers Middleton, da cui nel 1725 passò alla collezione Harley, esso appartenne ad Anton Maria Salvini, su cui indicazione H. Brenkman in una lettera del 1710 comunicò al Le Clerc che in *diss.* 29, 71 la congettura ἄγνοιαν dello stesso Le Clerc riceveva conferma dal manoscritto (vd. *J. Le Clerc. Epistolario*, a cura di M. G. e M. Sina, III, Firenze 1994, 300-302, che però erroneamente identificano il codice salviniano con il Laur. 85, 15; *J. Le Clerc, Silvae philologicae*, Amsterdam 1711, 270). Di questo codice il Salvini fece una collazione in margine al proprio esemplare dell'edizione heinsiana *sumptibus C. Larjot*, Lugduni 1631 (ora fra gli stampati della Riccardiana con la segnatura 1560), donde fu poi trascritta da mano non identificata nei ff. 2r-48r del ms. A 121 della Marucelliana e da Antonio Cocchi nel ms. Magl. VIII 1364 della Bibl. Nazionale di Firenze; una copia della collazione fu inoltre oggetto di vendita nel 1719 al Davies - che tuttavia per la sua II edizione di Massimo poté poi servirsi direttamente del codice divenuto Harleiano - da parte dello stesso Salvini per il tramite di Le Clerc, in cambio di un rotolo di tela d'Olanda del valore di 3 sterline (vd. il citato *Epistolario* del Le Clerc a cura di M. G. e M. Sina, IV, Firenze 1997, 10, 14, 17, 21). Per la fortuna del testo di Massimo vorrei inoltre ricordare che Johannes Reuchlin per primo ne tradusse in latino nel 1488 la dissertazione 41 ("Si deus fecit bona, unde veniant mala", come la citava il Trithemius) e tale inedita versione, dedicata al teologo suo maestro Johannes Heynlin von Stein (Lapidanus) e menzionata dallo stesso Reuchlin in *ep.* 15, p. 20 Geiger, non è andata perduta, come dopo K. Christ e K. Preisendanz ancora risulta a M. Sacherl "Gymnasium" 100 (1993) 541, ma si conserva autografa nel ms. E III 15 ff. 299r-305r della Universitätsbibliothek di Basilea.

Riguardo alla classificazione degli apografi di R, i due editori sono sostanzialmente d'accordo: al K. si deve la dimostrazione (ora accolta dal T. in "Cl. R." 46, 1996, 233) che i codici I e U discendono da R non indipendentemente ma per il tramite di un comune capostipite perduto. Un pregio della sola edizione teubneriana è la bibliografia completa delle edizioni e degli studi sul testo, grazie alla quale si può sempre risalire dall'apparato critico alle opere in cui correzioni e congetture furono presentate e motivate. Per due autori di cui era rimasta non identificata la sede degli interventi posso qui integrare le informazioni di T.: le congetture di Le Clerc (a *diss.* 20, 7; 27, 9 e 29, 7) che il T. (p. LXVIII n. 62) conosce attraverso il Davies, si trovano nelle *Silvae Philologicae* (cap. IX, intitolato *Maximi Tyrii loca explicata et emendata*, pp. 266-271) in calce all'opera *Aeschinis Socratici Dialogi tres* pubblicata dal Le Clerc ad Amsterdam nel 1711. La congettura di F. Jacobs, a cui fa riferimento il T. p. LXIX n. 63 senza poi menzionarla a *diss.* 36, 4 r. 105, si trova nella sua edizione commentata del romanzo di Achille Tazio (*Lipsiae* 1821) p. 797.

Ad accompagnare il testo critico il K., oltre ai due apparati offerti anche dalla teubneriana, uno per le citazioni e i rimandi alle fonti antiche l'altro per rendere conto di tradizione manoscritta e congetture, presenta un terzo apparato con la funzione di spiegare, parafrasare e commentare il testo. Quest'ultimo è un supporto spesso utile, ma che non di rado si

perde in banalità (ad esempio in nota a 1, 2a, r. 32 τὸν τῇ μούσῃ ταύτῃ κάτοχον ἄνδρα chiosa: “κατ. (passive)= *possessed, inspired*”; oppure a proposito di ἐκκαθηράμενος di 8, 7a r. 125 spiega: “ab ἐκκαθαίρομαι”); inoltre la mescolanza negli apparati di greco latino e inglese e l’abbondante ricorso a parentesi e segni di equivalenza non sempre sortisce chiarezza; basti il caso di 7, 5a r. 103 dove una frase non proprio difficile è così commentata: “construo: ἔγωγε δ’ ἂν φαίην φθορὰν [subiectum ad infinitivum] σώματος [genetivus obiectivus] εἶναι [(= ἔστι [= *exists*] in oratione recta) = γίγνεσθαι (= *takes place*) οὐδὲ ἀκούσῃ [= καὶ (= *even*) ἐκούσῃ = καὶ βουλομένῃ] τῇ γενναίᾳ ψυχῇ” (e continua con la traduzione inglese e rimandi bibliografici). Estremamente sobrio invece l’apparato critico di T., di una stringatezza che in qualche caso rischia però di andare a scapito della perspicuità; ad es. a p. 67 in app. a r. 164 risulta curiosa la formulazione “addidi post Stephanum (qui post ἀνῆρ)”; a p. 11 in app. a r. 254 non è chiaro che cosa significhi la sigla R^w (forse un errore per R^p); a p. 222 in app. a r. 169 a giusta salvaguardia della lezione trādita è annotato: “κῶμα R cum P 60 (Allen)”, dove al posto dell’equivoco P era però opportuno scrivere: pap. (meglio ancora: pap. Morgan) o quanto meno Ϙ, la lettera in carattere gotico che Allen impiega per i papiri e tiene distinta da P, sigla riservata ai manoscritti parigini. Se inoltre il K. abbonda di numerazioni e cita ogni volta in apparato, senza una particolare utilità, le righe dell’edizione di Hobein, la rinunzia di T. a riportare la divisione hobeiniana dei capitoli in sezioni distinte da lettere dell’alfabeto rende laborioso rintracciare le citazioni moderne dell’opera nonché confrontare il suo testo con quello di K.

Nel riferire le lezioni di R e nel distinguere gli interventi correttivi l’edizione di K. risulta in genere, secondo i saggi che ho effettuato, più precisa e attendibile di T.: ad es. a proposito di 1, 1b (r. 12-13 T.) la lezione di R è ἀηθέστερον, non ἀληθέστερον che è correzione della fonte di UI; in 7, 1e (r. 19 T.) il τὴν che precede πλεονεξίαν è stato cancellato con un tratto d’inchiostro più scuro, probabilmente da un’altra mano; in 7, 7i (r. 197 T.) la lezione di R è δῆμους, non δημίους (ringrazio Tiziano Dorandi che con la consueta cortesia e sollecitudine mi ha controllato questi passi sul codice a Parigi). Nel citare le congetture T. è molto più parco e selettivo di K. (ma a 1, 5c, r. 130 T., Τιτόρω dello Stephanus meritava almeno una segnalazione), e non sempre le attribuzioni fanno giustizia ai primi autori: ad es. a 1, 1d (r. 24 T.) Ἰαστί attribuito a Russell va restituito a Wilamowitz (*Kl. Schriften* IV, 571); così a 1, 3d (r. 80 T.) <χρηματιζόμενον> si deve al Meiser, e l’integrazione di δὲ a 7, 6b (r. 154 T.) va restituita al Dürre (come risulta per gli ultimi due casi dall’apparato di K.).

Nella costituzione del testo entrambi gli editori dimostrano eccellenti qualità filologiche, abilità congetturale e una sensibilità stilistica maturata in una lunga consuetudine con l’opera; gli esiti testuali a cui approdano sono però non di rado divergenti. Il K. stesso (p. LII) definisce la sua “critical performance” come “conservative critic in the actual constitution of the text” e “conjectural critic in the apparatus criticus”, un modo che coinvolge maggiormente il lettore delegando a lui spesso la scelta; più deciso è il T. che non esita ad assumersi la responsabilità critica di semplificare, di scegliere e di intervenire sul testo; un caso paradigmatico può essere quello di *diss.* 39, 1e dove il K. segna una ‘crux’ davanti a γεωργοί, citando in apparato la congettura <πένητες> γεωργοί di Davies e proponendo poi dubbiosamente γεωπεῖναι, di cui γεωργοί sarebbe una glossa, sulla base del passo erodoteo a cui Massimo fa riferimento, mentre il T. senz’altro introduce nel testo γεωπεῖναι (val la pena di ricordare che invece il Ruhnken nella sua edizione commentata del Lessico di Timeo, s.v. γεωπεῖναι, p. 58 della revisione di G. Koch, Lipsiae 1828, salvaguardava la lezione tramandata valutandola quale “memoriae lapsus” dell’autore).

In conclusione, il trascurato Massimo di Tiro, "ein philosophischer Redner" il cui testo in difesa del culto delle statue Wilamowitz ritenne utile presentare nel suo *Griechisches Lesebuch* (da cui merita di essere recuperata l'espunzione di εἰς in *diss.* 2, 10b), è oggi disponibile in due edizioni di benemeriti specialisti: correttamente fondate sulla base di R quale unico portatore di tradizione ma con differenti approcci testuali, pregi e limiti, dovranno essere tenute l'una e l'altra presenti da chi affronti i problemi del testo dei Φιλοσοφούμενα.

AUGUSTO GUIDA

E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 1996 (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, 53), pp. 445 + XIV

Il tema affrontato in questa monografia è senza dubbio uno dei più difficili e intricati dell'intera storia della filosofia antica. Nei libri M e N della *Metafisica*, come è noto, Aristotele espone e critica le dottrine platonico-accademiche relative alle idee e ai numeri. Ma come spesso gli accade, lo Stagirita non fornisce tutti gli elementi che sarebbero necessari, almeno a noi, per avere un quadro chiaro delle teorie presentate e per attribuirle con precisione a questo o a quell'altro filosofo (Platone piuttosto che Senocrate o Speusippo o Eudosso). Egli tende ad esporre tali teorie in forma fortemente ellittica, omettendo spesso nessi teorici, che il lettore o l'ascoltatore dell'epoca poteva ricavare da sé, e tacendo quasi sempre i nomi dei sostenitori delle singole posizioni presentate, anche questi certamente noti al destinatario del testo. Tutto ciò rende estremamente complesso il compito dello studioso che intende districarsi in questa selva di dottrine, anche perché queste ultime appaiono spesso difficili o quantomeno suonano stravaganti alle orecchie di un filosofo contemporaneo.

In verità, non sono mancati, anche negli ultimi anni, studi, in certi casi di ampio respiro, dedicati alla testimonianza aristotelica sulle dottrine platonico-accademiche delle idee e dei numeri contenuta negli ultimi due libri della *Metafisica* (ad esempio J. Annas, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele*, tr. it. Milano 1992). Ma, se si eccettua l'importante volume di J. Cleary sulla matematica in Aristotele (*Aristotle and Mathematics. Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden 1995), nessuna di queste ricerche si è posta l'obiettivo programmatico di confrontare il punto di vista teorico di Aristotele con quello platonico. A differenza del lavoro di Cleary, il quale si concentra prevalentemente su problemi di natura metodologica applicati alla cosmologia, il volume della Cattanei intende affrontare la questione della filosofia della matematica di Aristotele e dei suoi interlocutori soprattutto dal punto di vista ontologico, vale a dire dal punto di vista dello *status* ontologico che questi filosofi assegnano agli oggetti matematici.

La tesi centrale di questo studio è che con Aristotele si rompe quella solidarietà forte tra matematica e metafisica che, pur con accenti diversi, aveva percorso la filosofia pitagorica e poi quella platonico-accademica. Aristotele, esattamente come prima di lui Platone, ha di fronte un sapere, quello matematico (soprattutto geometrico e astronomico), che negli ultimi decenni ha conosciuto uno straordinario progresso e che appartiene senz'altro al dominio epistemico della scienza. Dunque, dal punto di vista aristotelico l'esistenza degli enti matematici non può in alcun modo essere messa in discussione, perché non è concepibile che discipline come quelle matematiche abbiano ad oggetto il non essere (83). E tuttavia, la risposta che gli Accademici avevano fornito all'interrogativo circa lo *statuto* ontologico

degli enti matematici è, agli occhi di Aristotele, troppo forte. L'esagerazione consiste nell'aver senz'altro identificato quell'essere che ai *mathematika* deve in qualche modo appartenere, con la 'sostanza' (οὐσία), cioè con la modalità ontologica più forte. Lo Stagirita accomuna in questa critica Platone e i suoi due allievi, Speusippo e Senocrate: in effetti, sia Platone, il quale aveva assegnato agli enti matematici uno statuto ontologico separato dai sensibili e intermedio tra questi ultimi e le idee, sia Speusippo, il quale aveva concepito i *mathematika* come sostanze in senso pieno, sostituendoli alle idee, sia infine Senocrate, che aveva identificato le idee trascendenti con gli oggetti matematici, sono colpevoli del medesimo errore, consistente nell'aver assegnato agli enti matematici il modo d'essere della sostanza, cioè nell'averli concepiti come esistenti in se stessi, separati e ontologicamente autonomi.

C. segue in tutte le sue pieghe la strategia argomentativa messa in campo da Aristotele per confutare le tesi dei rivali e tenta di ricostruire il complesso gioco di alleanze con il quale il fondatore del Liceo ha messo uno contro l'altro i suoi antichi compagni dell'Accademia: con Platone e Speusippo egli ha sostenuto, contro Senocrate, che gli enti matematici hanno uno statuto indipendente rispetto alle idee e come tali vanno indagati; con gli Accademici pitagorizzanti ha negato, contro Platone e Speusippo, che gli oggetti matematici esistano indipendentemente dalle cose sensibili (100 sgg.). È nell'ambito di questo continuo confronto con le concezioni platonico-accademiche che emerge la personale posizione di Aristotele, il quale dopo avere confutato la tesi, sostenuta da Platone, Speusippo e Senocrate, secondo cui i *mathematika* possiedono l'essere sostanziale, pone in tutta la sua radicalità la questione relativa allo statuto ontologico di queste realtà: se gli oggetti matematici non sono sostanze, essi o non esistono affatto, o esistono in modo diverso. E dal momento che l'eventualità di una loro non esistenza non merita neppure di essere presa in considerazione, occorrerà stabilire in che modo essi esistono. La risposta aristotelica è nota: gli oggetti matematici sono ὄντα, ma non sono οὐσίαι; e dal momento che ogni forma d'essere deve riferirsi al modo d'essere principale, quello dello sostanza, occorre che l'essere degli enti matematici sia ancorato a quello di un certo tipo di sostanze. La modalità ontologica di questi enti non è autonoma e separata, come pensavano gli Accademici, bensì dipende dall'essere delle sostanze sensibili, di cui gli oggetti matematici sono in un certo senso proprietà. Così i solidi geometrici saranno individui sensibili 'in quanto' (ᾧ) corpi, le figure geometriche saranno individui sensibili 'in quanto' superfici e linee, e i numeri saranno individui sensibili 'in quanto' unità indivisibili. La matematica seleziona un determinato aspetto delle sostanze sensibili e lo considera indipendentemente dal complesso della sostanza in cui si trova. C. osserva che il collegamento ontologico tra gli oggetti matematici e le sostanze sensibili da cui essi dipendono è dato dalla particella ᾧ (*qua*) che indica appunto la relazione tra i due universi, quello sostanziale e quello matematico.

Ma, se le cose stanno in questi termini, si dovrà concludere che gli oggetti matematici sono prodotti del pensiero che separa astrattamente determinate proprietà dagli enti sensibili? La risposta di C. è decisamente negativa: quella che genera gli enti matematici è sì una separazione logica operata dal pensiero, ma quest'ultimo non produce l'essere di ciò che viene separato, perché tale essere rappresenta una proprietà oggettiva delle sostanze sensibili (264-5).

Per concludere, merita di venire segnalata la sezione nella quale C. porta argomenti, a mio modo di vedere decisivi, in favore della legittimità dell'attribuzione a Platone della nota concezione degli enti matematici come 'intermedi' (μεταξύ). È risaputo che Aristotele ascrisse a Platone una tripartizione della compagna ontologica nella quale gli enti ma-

tematici occupavano una posizione mediana tra idee e sostanze sensibili (*Metaph.* I 6, 987b14-18), ma è altrettanto noto che tale tripartizione non si trova formulata esplicitamente nei dialoghi platonici. C. dimostra che l'assegnazione ai *mathematika* di questa collocazione ontologica intermedia non solo non è in contraddizione con quanto possiamo leggere nei dialoghi, ma consente in molti punti di chiarire il pensiero in essi contenuto.

Münster i. Westf.

FRANCO FERRARI

R. Bracht Branham and Marie-Odile Goulet-Cazé (edd.), *The Cynics. The cynic movement in antiquity and its legacy*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London 1996, pp. IX+456.

Gli ultimi anni hanno assistito a una fioritura degli studi sul Cinismo. 1990: G. Gianantonio pubblica la seconda edizione delle *Socratis et Socraticorum reliquiae*; 1991: M. Billerbeck presenta una scelta di saggi intitolata *Die Kyniker in der modernen Forschung*; 1991: si tiene a Parigi il primo Convegno internazionale sul Cinismo i cui *Atti* vedono la luce nel 1993: *Le Cynisme ancien et ses prolongements* a c. di M.-O. Goulet Cazé e R. Goulet; 1995: a cura di L.E. Novia, esce *The philosophy of Cynicism: An annotated bibliography*.

La presente raccolta, *The Cynics. The cynic movement in antiquity and its legacy* edita da R. Bracht Branham e Marie-Odile Goulet-Cazé, si ricolleghi sia nel titolo sia nelle intenzioni al Convegno parigino del 1991. Va notato che gli articoli di Billerbeck, Branham, Goulet-Cazé, Griffin, Moles e Niehues-Pröbsting sono programmaticamente recuperati dagli *Atti* di quel Convegno e proposti qui in una traduzione inglese (p. 2 n. 2). Il volume americano è, comunque, piuttosto interessato alla posterità del Cinismo dal Medioevo fino ai giorni nostri. Non mancano, nondimeno, singoli contributi sul movimento cinico nell'antichità.

L'ampia introduzione (1-27) è dedicata a spiegare il fine del volume e a analizzarne il contenuto. Gli autori cominciano col rispondere alla domanda: perché il Cinismo nacque in Grecia nel V o nel IV secolo a.C. e riapparve poi solo agli inizi dell'impero romano? Tracciano poi un sommario della storia del Cinismo (il Cinismo antico; la sua recezione nell'impero romano; la posterità del Cinismo dal Medioevo ai tempi moderni); definiscono, infine, i principali aspetti di quella filosofia (fu il cinismo una filosofia? Le critiche mosse al cinismo dagli avversari: la mancanza di un 'fine' e il rifiuto di ogni cultura. Le caratteristiche salienti del pensiero cinico: la 'falsificazione della moneta', l'interesse per un'etica rivolta alla filosofia pratica, la disciplina o *askesis*).

La silloge si apre con una prima serie di articoli dedicati a alcuni aspetti del Cinismo antico: A.A. Long studia il contributo di Cratete e di Diogene alla filosofia etica dell'ellenismo e la cronologia di Antistene, Diogene e Cratete (28-46). M.-O. Goulet-Cazé indaga le posizioni radicali dei cinici nei confronti della religione: il clima religioso alla fine dell'epoca classica e agli inizi dell'ellenismo; le critiche rivolte dai Cinici antichi ai problemi religiosi; le posizioni in materia di religione dei singoli filosofi (47-80). R. Bracht Branham si sofferma sul discusso significato della 'falsificazione della moneta' attribuita a Diogene e esamina il concetto fondamentale di libertà (81-104). J.L. Moles propone una nuova interpretazione del cosmopolitismo cinico (105-120), un tema ripreso e approfondito dallo stesso autore nell'articolo, *The Cynics and politics*, in: A. Laks - M. Schofield (edd.), *Justice and Generosity* (Cambridge 1995), pp. 129-158.

Una seconda serie di articoli è dedicata, più in particolare, a indagare gli eventuali antecedenti del Cinismo e i suoi legami con altre filosofie: la ricerca di J. Romm, *Teste di cane e nobili selvaggi, un Cinismo prima dei Cinici?* suggerisce possibili precedenti del Cinismo nella cultura della Grecia arcaica e classica e studia alcune forme primitive dell'eloquenza cinica (121-135); R.P. Martin (*L'accento scitico: Anacarsi e i Cinici*: 136-155) si sofferma sulla misteriosa figura dello scita Anacarsi (473-481). J.I. Porter presenta (156-189), dopo la monografia di A.-M. Ioppolo, *Aristone di Chio* (Napoli 1980), un nuovo profilo della personalità e del pensiero dello stoico Aristone di Chio i cui rapporti con il Cinismo sono ben conosciuti: tra l'altro, la questione della sua eterodossia, il problema dell'attribuzione di una teoria stoica della indifferenza contenuta in alcune colonne del quinto libro dell'opera *Sui poemi* di Filodemo.

La terza serie di contributi è orientata sulla posterità del Cinismo e costituisce la parte più innovante della raccolta. M. Griffin (*Il Cinismo e i Romani: attrazione e repulsione*) analizza la posizione della società romana nei confronti del Cinismo (190-204). M. Billerbeck traccia lo sviluppo dell'ideale cinico da Epitteto all'Imperatore Giuliano: Epitteto, le *Lettere ciniche*, le orazioni diogeniane di Dione Crisostomo, l'orazione 36 di Massimo di Tiro e il dialogo pseudo-luciano *Kynikos*, la *Vita di Demonatte* di Luciano e gli scritti sui Cinici di Giuliano (205-221). D. Krueger (222-239) esamina la recezione di alcuni aspetti repugnanti della predicazione cinica nella cultura dell'impero romano con particolare interesse per la loro recezione nell'ambiente cristiano. Ben tre saggi sono concentrati sulla posterità del Cinismo nel Medioevo e nel Rinascimento: S. Matton, *Cinismo e Cristianismo dal Medioevo al Rinascimento*: il Cinismo tra etiche filosofiche e edificazione cristiana, il Cinismo e l'umanesimo cristiano, il Cinismo nella letteratura apologetica e nei sermoni, Cinismo e monachesimo, la denuncia cristiana del Cinismo, l'eresia cinica, i Cinici come buffoni stupidi e depravati (240-264). J.C. Relihan, *Menippo nell'antichità e nel Rinascimento*: antiche rappresentazioni di Menippo, il Menippo di Luciano, i Menippi del Rinascimento (265-293). D. Kinney, *Eredi del Cane. L'identità cinica nel Medioevo e nel Rinascimento* (294-328). H. Niehues-Pröbsting si sofferma sulla rivalutazione del Cinismo nella cultura moderna, in particolare nell'Illuminismo, ma anche nella filosofia di F. Nietzsche (329-365). Una gradita sorpresa è, infine, l'articolo di D. Clay sulla rappresentazione dei cinici nelle arti figurative, dall'antichità a oggi (366-387). È a proposito di quest'ultimo contributo che vorrei fare un paio di piccole osservazioni. Innanzitutto, la proposta di identificare con Diogene Cinico il filosofo della pittura parietale della stanza H della Villa di Fannius Synistor a Boscoreale (pp. 379-382, con una riproduzione a p. 380, fig. 8) suscita, a mio avviso, qualche perplessità, soprattutto perché l'iconografia del personaggio non risponde al 'canone' della raffigurazioni di Diogene finora conosciute. Il *Dictionnaire des Philosophes Antiques* di R. Goulet (Paris 1989-) contiene, inoltre, alcune pagine sull'iconografia di Antistene (A 211, pp. 253-254), Cratete (C 205, p. 500) e Diogene (D 147, 821-823) che non possono essere trascurate.

Il volume è opportunamente completato da due Appendici curate da M.-O. Goulet-Cazé: A: Un catalogo completo dei filosofi conosciuti (389-413: aggiornamento della lista già pubblicata in *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris 1986, 231-248) e B: Chi fu il primo 'Cane' (414-415). Seguono una presentazione dei collaboratori (417-419), una bibliografia scelta e ragionata (421-423) e gli Indici dei passi citati (425-447) e dei nomi (449-456).

Nove studi sui cori tragici di Seneca, a cura di L. Castagna, Vita e Pensiero (Pubblicazioni dell'Università Cattolica), Milano 1996, 185 pp.

Il volume raccoglie le relazioni sui cori delle tragedie senecane presentate al seminario svoltosi l'11 e 12 febbraio 1993 presso l'Università Cattolica di Milano, e organizzato da Luigi Castagna, che oltre ad essere il curatore del volume, si è occupato dell'apparato degli indici e della bibliografia generale, utilmente ampliata con integrazioni ed aggiornamenti.

Giancarlo Mazzoli (*Tipologia e struttura dei cori senecani*, pp. 3-16), identificando in *καίρος*, *γνώμη* e *μῦθος* i tre fondamentali aspetti della funzione della voce corale, individua nel vario combinarsi di essi due interessanti strutture di base – nessuna delle due rintracciabile nelle tragedie di paternità discussa –, l'una secondo alternanza, relativa a *Troades*, *Phaëdra*, *Oedipus* e, in certa misura, *Agamemnon*, l'altra secondo simmetria, che accomuna *Hercules Furens*, *Medea* e *Thyestes*, le uniche dove si riscontri lo schema 'classico' teorizzato da Orazio in *ars* 189 sgg. – e, si può forse aggiungere, accomunate anche sul piano contenutistico da una dimensione più totale di quel *furor* dei personaggi che è tratto caratteristico del teatro senecano. In queste, mentre per i cori centrali è possibile ravvisare una sorta di osmosi di senso, quelli estremi incorniciano il nodo tragico, tracciando una linea il cui punto terminale torna a sovrapporsi a quello iniziale, in una forma di circolarità che porta l'azione a ripiegarsi su se stessa. Tale diversità di struttura può essere indizio di una evoluzione nei drammi senecani che, se nei casi dello schema alternato si collocano nella tradizione aristotelica di tragedia 'lineare', in quelli della tipologia simmetrica vengono a costituire un modello nuovo e, forse, più maturo nel tempo, di tragedia.

Al coro senecano Antonio Martina (*Alcune osservazioni sul coro della tragedia latina dalle origini a Seneca*, pp. 17-36) attribuisce non un'esistenza drammatica propria, ma lo spazio indispensabile a far procedere il dramma, limitatamente alle esigenze dell'autore, con lo specifico compito di coadiuvare lo spettatore, coinvolto emotivamente, nella comprensione razionale del fatto tragico. Peculiare in Seneca è il prevalente carattere di uniformità del primo coro con gli altri, diversamente che nell'uso classico, dove esso chiarisce i termini della vicenda ed il suo rapporto con essa. Ma oltre alle connessioni con la prima scena, che nondimeno l'Autore rileva in *Troades*, *Oedipus* e soprattutto nella *Medea*, dove la funzione antifrastica del primo canto rispetto al prologo indica precisi caratteri di drammaticità al di là della tradizione letteraria dell'epitalamio, altre si riscontrano in *Herc. f.* 186-191, dove il coro rimprovera Ercole di affrettarsi verso i Mani, quando già Giunone ha promesso gli Inferi sulla terra, vv. 90-91; in *Phaëdr.* 356-357, dove si dice della potenza di Amore che scuote anche le *novercae*; ma soprattutto in *Thy.* 132 sgg., dove il riferimento al dialogo tra l'*umbra Tantalì* e la Furia è assolutamente esplicito.

Nell'analisi di *Herc. f.* 159-201, Rita Degl'Innocenti Pierini (*Venit ad pigros cana senectus* (*Sen. Herc. f.* 198). *Un motivo dei cori senecani tra filosofia ed attualità*, pp. 37-56) evidenzia elementi che vanno al di là della tematica, oraziana e di ascendenza epicurea, della *mediocritas* contrapposta alle alte vette dell'ambizione. Rilevanti i richiami ad autori augustei quali Tibullo e Orazio, possibile indizio di un messaggio in cui leggere non solo un significato filosofico, ma anche un'ideologia 'autarchico-quiritaria', una nota di romanità e dunque di 'attualità'; indicativo l'apprezzamento della *cana senectus*, in linea con una tradizione, di matrice platonica, tesa a valorizzare la vecchiaia come momento dell'esistenza particolarmente proficuo per l'arricchimento spirituale, ma certo in opposizione tanto ai due poeti latini che al modello greco, l'*Eracle* di Euripide. La divergenza con quest'ultimo autore è tanto più significativa considerando che *cana senectus*

ricalca un luogo euripideo ma dell'*Eretteo*, di contenuto politico e verosimilmente personale: l'ipotesi è dunque che in questo primo coro, particolarmente connotato, in virtù del contesto tragico, dalla critica al mondo dei *reges*, vi sia un sostrato di valore ideologico-politico oltreché filosofico, nonché forse un dato biografico, un riferimento alla difficile e amara vita di corte.

L'affermazione del coro in *Troad.* 397 che *post mortem nihil est* contrasta notevolmente con altri passi del dramma — ma anche della produzione in prosa —, dove si esprime fede in una vita ultraterrena. Condivisibile l'interpretazione di Rosanna Marino (*Il secondo coro delle Troades e il destino dell'anima dopo la morte*, pp. 57-73), che riconduce tale aporia ad una irrinunciabile esigenza di dialetticità tra dottrina e «sentimento dell'esistenza»: dicotomia ben più profonda della troppo spesso affermata incoerenza di Seneca, che va al di là della possibile incidenza degli eterogenei elementi del pensiero senecano in merito alla problematica etico-religiosa (e che in più di un caso nelle tragedie si concretizza nell'alternarsi di parte recitativa e canto corale). Se il vero stoico non dovrebbe cedere alla speranza di una vita oltre la morte, in ciò vicino a posizioni epicuree, pure l'immortalità dell'anima è qualità divina, e l'ὁμοίωσις θεῶν precetto dello stoicismo. Di fronte all'alternativa della morte *finis aut transitus*, Seneca si risolve per l'atto di fede: la filosofia trova un suo limite intrinseco in quanto disciplina razionale, che nulla oltre ai *consilia* può fornire nel campo dell'imperscrutabile, dove il λόγος non basta più.

In un passo della *Medea*, Maria Grazia Bajoni (*Il tema dei mondi sconosciuti in Seneca, Med.* 375-379, pp. 75-85), in linea con la critica prevalente, scorge una fiduciosa affermazione delle possibilità di dominio dell'uomo sulla natura. L'Autrice rileva la consonanza con alcune *iuncturae* delle *Naturales Quaestiones*, in particolare con *nat.* 1 *praef.* 13, riportato da Fernando Colombo nell'apologia del padre 'scopritore' del Nuovo Mondo, dove egli annotò anche i nostri versi. Ciò tuttavia non indica necessariamente, a mio parere, che le due opere siano state scritte da Seneca con spirito analogo, cioè di sostanziale favore verso il progresso tecnico: troppo diversa la dimensione di pensiero delle tragedie dall'ottica prettamente scientifica che anima la ricerca delle *Naturales*, e certo tendenziosa la biografia di Cristoforo Colombo. Inoltre, i versi della *Medea*, riportati secondo la *recensio* A, presentano la lezione *Tiphysque* invece che *Tethysque*, che tanto più si prestava ad una forzatura di senso per l'assimilazione Colombo/Tiphys.

Per Franco Caviglia (*I cori dell'Oedipus di Seneca e l'interpretazione della tragedia*, pp. 87-103) il coro dell'*Oedipus* svolge un ruolo di partecipazione reale alla tragedia di Edipo, pur se non scenica ma emozionale; è una voce interna alla vicenda, che non 'detta' i saggi principii della *bona mens* di contro alla passione del protagonista, con il quale anzi è solidale fino a deresponsabilizzarlo. Il coro, fin dall'inizio coinvolto in prima persona nella sciagura di Tebe, nell'inno a Bacco del secondo canto, lungi dal costituire un intervento estraneo, con i suoi toni gioiosi, alla cupa vicenda, assolve l'importante compito di allentare la tensione suscitata dall'attesa della rivelazione dell'ombra di Laio. Più evidente si fa la sua posizione di vicinanza al re nel terzo stasimo, nella ricerca delle ragioni profonde e lontane dei terribili mali, scagionando Edipo e la sua stirpe ed attribuendo invece alla crudeltà degli dèi le sventure che da sempre hanno accompagnato la storia di Tebe; anche nel canto seguente, sebbene non vi sia diretto riferimento alla personalità del re, che non per propria scelta ha trasgredito la morale della *mediocritas*, il coro continua a mantenersi a lui psicologicamente vicino, fino alla riflessione conclusiva che nell'umana esistenza è impossibile non cedere all'inesorabilità del fato, e tutto quanto succede *venit ex alto*.

Lo studio di Paolo Mantovanelli sul racconto della morte di Penteo (*Le Menadi im-*

memori (Sen. Oed. 440 ss.). Sulle funzioni di un coro senecano, pp. 105-123) individua la novità senecana nel particolare della prodigiosa smemoratezza delle Menadi. In questa *laus Bacchi* il coro privilegia l'aspetto iconografico della divinità su quello narrativo dei miti che la vedono protagonista, e dunque delle Baccanti si sottolinea l'aspetto di *comites* del dio, nella volontà di fondo di descrivere tutto l'episodio come una vera 'liturgia di culto'; così, anche lo smemorato risveglio enfatizza la potenza di Bacco. Tale funzione primariamente di lode renderebbe superflue le diverse emendazioni proposte, in quanto lo sciogliere la chioma ed il tintinnio leggero dei tirsi non sono necessariamente un preludio allo *σπαργμός*, ma gesti propriamente culturali: con ciò cadrebbe la difficoltà di interpretazione costituita dal fatto che la morte di Penteo è già avvenuta. Ma soprattutto, l'episodio delle Menadi immemori evidenzia bene la funzione 'contrastiva' di questo coro: nel mito non vi è punizione dell'assassinio, né coscienza di esso nelle esecutrici; di propria mano e in modo terribile, invece, si punirà Edipo, la cui colpa l'ombra di Laio definisce, anche rispetto a quella di Agave, *maximum Thebis scelus* (v. 629).

In Oed. 731-750, Massimo Rivoltella (*Il mito degli Sparti nel coro III dell'Oedipus* (vv. 731-750): una rilettura, pp. 125-130) rileva una particolare insistenza sulla metafora della terra-madre. Se già Euripide nelle *Fenicie* parlava dell'episodio come origine dei mali dei Labdacidi, Seneca se ne serve come precisa prefigurazione del fratricidio di Eteocle e Polinice. Delle due colpe di Edipo l'incesto, e dunque il 'parto abnorme', è delineato con toni di maggiore gravità rispetto al parricidio, come dimostra anche l'autopunizione scelta dal re, non il suicidio, ma l'accecamiento come *mors longa* – e come tale la cecità rientra perfettamente nel 'cliché' delle reali *exsecrationes*; si veda L. Watson, *Arae. The Curse Poetry of Antiquity*, Leeds 1991. Nemmeno in Ov. *met.* 3.99-130, dove pure la lotta degli Sparti è detta esplicitamente "fraterna", si hanno tale valenza di *omen* e la sottolineatura del ruolo autenticamente materno assunto dalla terra: questi elementi, dunque, costituiscono una nota distintiva della trattazione senecana della saga, volta a rimarcare il fratricidio, ovvero l'omicidio interno al *genus*, come tratto peculiare, abnorme e fatale, del casato regnante di Tebe (il significato del fondamentale tema del *genus* nelle tragedie senecane è ora ben evidenziato da G. Petrone, *Metafora e tragedia*, Palermo 1996).

Giuseppe Aricò (*Lacrimas lacrimis miscere iuvat. Il Chorus Iliadum nell'Agamemnon di Seneca*, pp. 131-145) affronta la problematica questione della precisa collocazione del coro delle Troiane nell'*Agamemnon*, che costituisce un coro 'doppio' con quello delle Argive, e le cui battute non sono segnalate con chiarezza nei codici. In questo canto è ravvisabile una funzione 'di appoggio' alla trama drammatica, esplicitamente sottolineata con gli espedienti tecnici, raramente utilizzati nel teatro senecano, dell'annuncio di esso da parte di Clitennestra e del richiamo di Cassandra alle sue ultime parole (v. 659 sgg.). La proposta è di vederne il termine nel v. 802, cioè nell'allontanamento insieme a Cassandra, con cui le Troiane, nonostante la limitata comunicazione, dovuta all'ostinata volontà della profetessa di vivere da sola il dolore per la tragedia del casato di Priamo, intrattengono, come vero e proprio personaggio, un rapporto psicologicamente assai stretto, tale in definitiva da esigere uno spazio che va oltre il v. 694, come sostenuto da parte della critica.

In conclusione, la raccolta offre spunti ricchi e utilmente diversificati di studio, proficuo strumento di approfondimento per l'analisi del teatro senecano.

ELISABETTA SECCI